

荀子の性論について

序

中村 俊也

荀子の性論は荀子書の中の性惡篇について論じられ、それゆえにいわゆる性惡説としてつねに孟子のいわゆる性善説と對比されてきた。その對比においても、兩者のきわだつた心理説の面が常に問題にされてきている。

むろん、荀子の性論には、孟子の性論に對する批判の説としての展開の面もある。そのうえ、荀子の師事したと思われる宋鉞の「寡欲説」に對する批判の説としての展開の面も、また同時に跡づけることができる。つまり、先行する思想家に對する批判の説としてこの性論が形成されたということが明確に言えるのである。

ただし、荀子の性論は、ある思想が先行の他の思想を批判し繼承してゆくという形だけでは理解できない面を含むと思われる。『人間の生來の性質は惡である』という指摘には、戰國の深刻な時代狀況を生き抜いた人間荀子の、同時代人、戰國時代末の人間に對する洞察がくみとれる。そしてこのような人間觀を基調としつつ、儒家として、禮による人間の教化を目的としつつ、禮制に合致した社會の實現を企圖しようとしたのが、荀子の性論の本旨であると思われる。いわば性論の形成には、思想家荀子の側からする自律的な面を見落してはならないと思ふのである。

荀子書の諸篇の成立については、いくつかの説が存在するが、諸篇の中で、並行し、補い合い、あるいは齟齬する部分、各々それぞれに荀子思想の形成されてきた過程を示す層であると考へる方が妥當ではないかと思ふ。性論については、性惡篇の大部分は性論の終結の部分であり、榮辱篇、正論篇等は、その終結に到る過程であると言へる。

以上、私は荀子の性論について、荀子書の諸篇の中から、その論理の構造に即して、その形成・由來・本旨を究明したいと思う。

荀子の時代

荀子の時代は『史記』によつて見れば、齊の稷下の再興の時より、春申君が殺された後荀子が蘭陵の令を辭すまでを、考えることができる。荀子の思想家としての活動の時期、その思想形成に影響のあつた時期が、この間にあつた。紀元前二百七十八年より、紀元前二百三十八年までである。

この間、紀元前二百五十五年、周室が減んでおり、同時に、周公ゆかりの魯室がその祭祠を絶つてゐる。同年、周室の寶器九鼎は、秦に歸した。これらの事實は、周室の聖王を尊崇する立場をとつていた儒家にとつては大きな打撃であつたと言わねばならない。

荀子書には、荀子の置かれた時代狀況が、次のように記されている。

爲說者曰、孫卿不及孔子。是不然、孫卿迫於亂世、鑄於嚴刑、上無賢主、不遇暴秦、禮義不行、教化不成、仁者絀約、天下冥冥、行全刺之、諸侯大傾。當是時也、知者不得慮、能者不得治、賢者不得使。故君上蔽而無覩、賢人距而不受、然則孫卿懷將聖之心、蒙佯狂之色、視天下以愚。(堯問篇)

荀子後學の言であるけれども、荀子が、亂世にあり、嚴刑に脅迫され、自己の思想を受け入れる諸侯にめぐまれず、強力な秦の支配の下で、禮義による教化を、結局成し得なかつた事を物語つてゐる。

賦篇は荀子が楚の國に居たことがあるから、その國の傳統の文學形式によつて、彼の直情を吐露した事情を考えることができる。そこには、當時の時代を、一つの異變として見ていることがわかる。

天下不治、請陳僂詩。天地易位、四時易鄉、且暮晦盲、幽闇登昭、日月下藏、(下略)(賦篇)

荀子の立場からすれば、彼の時代は、一つの異變である。それは荀子書に見える「亂世」という言葉で代表された時代

である。荀子によれば、「亂世」とは、「禮義」にかなつていない時代狀況である。

禮義之謂治、非禮義之謂亂也。（不苟篇）

「禮義」とはその時所に應じた人間の則るべき規範を言い、より具體的には、長幼の序、身分制、儀式等のあり方を示すものとすれば、當時は、これら秩序の破壊されている世と言うことができよう。ただ、もつと普通に人間的側面から見れば、「亂世」とは人間對人間、集團對集團、あるいは集團内部における寸刻やむことのない鬭争のすがたをとらえている言葉であろう。荀子はその置かれた時代狀況の中から、まさにこの面を見て取つていたと言えよう。荀子の性論はこのことを念頭に置いて探究されねばならないと思う。歴史的に見るならば、人間の歴史は常に鬭争の歴史であるとも言えよう。ただその中から、戰國末期に端的に鬭争の時代を反映した人間觀が生じたのである。

荀子の人間觀

荀子が人間をどのように見ていたかについて、ここでは、その性論に關係のある、いわゆる性惡説につらなる、荀子の人間觀をあげてみよう。

荀子は、人間はみな本來鬭争心を有するものであることを指摘している。

荀子のとりあげている「鬭争」は、戰國期における國家對國家の鬭争でもなく、またその戰鬭の場面に展開される個々の鬭いではなく、いわば、公的の理由を有しない、私鬭である。

鬭者忘其身者也、忘其親者也、忘其君者也。行其少頃之怒、而喪終身之軀、然且爲之、是忘其身也。室家立殘、親戚不免乎刑戮、然且爲之、是忘其親也。君上之所惡也、刑法之大禁也、然且爲之、是忘其君也。（榮辱篇）

ただし、私鬭が刑法で嚴禁されているにもかかわらず、絶えない狀況は、荀子をして、私鬭の渦中にある人間達にかぎらず、より一般的に、人間に鬭争のあるのは何故であろうかという強い疑問と嘆息を發せしめたようである。

人之有鬭、何哉。我欲屬之狂惑疾病邪、則不可、聖王又誅之。我欲屬之鳥鼠禽獸邪、則不可、其形體又人、而好惡多

同。人之有鬪、何哉。我甚醜之。（榮辱篇）

また、荀子は人間の一般的特徴として、賢愚にかかわらず、感官の働きを有していること、基本的欲求の等しいことを、とりあげている。

凡人有所一同。飢而欲食、寒而欲煖、勞而欲息、好利而惡害、是人之所生而有也、是無待而然者也、是禹桀之所同也、目辨白黑美惡、耳辨者聲清濁、口辨酸鹹甘苦、鼻辨芬芳腥臊、骨體膚理辨寒暑疾養、是又人之所常生而有也。（榮辱篇）
そして荀子において、さらに特筆されるのは、人間は生來小人であるという指摘である。荀子によれば、亂世にあつて、ますます人間はこの小人的性格を強めただけであるという。人間は無限の欲望を發現させれば、そこには禮義も辭讓もないと言われる。

人之生固小人、無師無法唯利之見耳。人之生固小人、又以遇亂世得亂俗、是以小重小也、以亂得亂也。君子非得執以臨之、則無由得開內焉。今是人之口腹、安知禮義、安知辭讓、安知廉恥隅積、亦呿呿而嚙、鄉鄉而飽已矣。人無師無法、則其心正其口腹也。（榮辱篇）

荀子は戰國期の秩序破壊の原因を究極のところにおいて、一人一人の人間の小人的性格、無制限の欲望のぶつかり合いに歸しているのである。

以上のような人間觀が、いわば荀子の内部にすではぐくまれていたからこそ、主體的に先行思想家の說を批判することができたと考えられる。荀子の性論にはこれが基底にあるのである。

荀子の宋子批判

荀子の思想は、諸子批判の形をとつて展開している特質を持つ。荀子の宋子批判が、性論の展開の一つの面としてとりあげうる可能性もそこにある。

荀子にとつて、宋子は、『子宋子』と言つてのことからもわかるごとく、少なくとも師として仰いだ思想家であるこ

とはまちがいない。あるいは、荀子の人間觀もこの思想家を通じて、序々に進んだものであると言えるかもしれない。ただし、この影響力のある師匠格の思想家をさえ批判しているところに、一層、荀子の人間觀が借りものでないことを見なくてはなるまい。

荀子は、人間が生來鬪争心を有するものであるという人間觀を有していたのであるから、當然、宋子の非鬪の思想とぶつかることになる。宋子は人間の鬪争の要因を人間の恥辱の心如何にありとする。そこから侮蔑に耐え、恥辱の心を超越せよという主張が生まれる。荀子は、これに對して、人間の鬪争の要因は、人間の憎惡の心如何にあつて、恥辱の心如何にないと言う。

子宋子曰、明見侮之不辱、使人不鬪。人皆以見侮爲辱、故鬪也。知見侮之爲不辱、則不鬪矣。應之曰、然則亦以人之情爲不惡侮乎。曰、惡而不辱也。曰、若是則必不得所求焉。凡人之鬪也、必以其惡之爲說、非以其辱之爲故也。(正論篇)

また、荀子は人間は生來小人であつて、無限の欲望を有するものであるという人間觀を有していたから、これが宋子の寡欲説と相容れぬこととなつている。莊子書天下篇の記述によれば、宋子、尹文子は非戰の思想と寡欲の思想を合わせ持つていたらしい。

以禁攻寢兵馬爲外、以情欲寡淺爲内。其小大精粗、其行適至是而止。(天下篇)

荀子の宋子批判は、宋子思想全般に對する批判であると言えよう。亂世において個々の人間が寡欲を心がけ、非戰の實現につとめることを説く行き方も、戰亂の状況を踏まえた、一つの強い理想主義のあらわれである。荀子は、これに反して、現實により密着し、戰亂の現實そのものから人間觀を形作つていたため、この宋子の主張と對立しているのである。

子宋子曰、人之情欲寡、而皆以己之情、爲欲多、是過也。故率其羣徒、辨其談說、明其譬稱、將使人知情欲之寡也。應之曰、然則亦以人之情、爲欲目不欲綦色、耳不欲綦聲、口不欲綦味、鼻不欲綦臭、形不欲綦佚。此五綦者、亦以人之情爲不欲乎。曰、人之情欲是已。曰、若是則說必不行矣。以人之情、爲欲此五綦者、而不欲多。譬之是猶以人之情、爲欲

富貴、而不欲貨也、好美而惡西施也。古之人爲之不然、以人之情、爲欲多而不欲寡。故賞以富厚、而罰以殺損也。是百王之所同也。故上賢祿天下、次賢祿一國、下賢祿田邑、原慤之民完衣食。今子宋子以是之情、爲欲寡而不欲多。然則先王以人之所不欲者賞、而以人之所欲者罰邪、亂莫大焉。（正論篇）

結局、荀子の宋子に對する批判は、人間は生來鬪争心を有し、無制限の欲望を有すという、人間觀が基調になつていたのであるが、荀子にあつては、さらに、これら人間が如何なる形で集團生活を營み、均衡を保ち得ることができるといふことが、最大の關心事であつたと言つてよいと思う。荀子の禮論はこのような、荀子の意圖の下に成立した論說であることが見られるのである。

荀子の禮論の一特質

荀子は人間の、萬物において優れた條件として、集團生活を營むということを取りあげている。それ故に、無機物や、植物、鳥獸にまさると言つている。

水火有氣而無生、草木有生而無知、禽獸有知而無義、人有氣有生有知亦且有義、故最爲天下貴也。力不若牛、走不若馬、而牛馬爲用、何也。曰、人能羣、彼不能羣也。（王制篇）

このような集團生活は、「分」、「義」によつて達成できると言う。

人何以能羣。曰、分。何以能行。曰、以義。

「分」、「義」とは、人間社會の階層とそれぞれの階層における職分と階層の中における適宜なあり方を示す。

荀子によれば、これらの概念を包括しているものが、禮であり、禮は人間が集團生活、社會生活を營むのに必要な倫理である。禮を缺くとき、つまり人間社會における階層とその中における規定を缺くとき、人間社會は人間相互の鬪争により混亂すると説く。

人生不能無羣、羣而無分則争、争則亂、亂則離、離則弱、弱則不能勝物。故宮室不可得而居也、不可少頃舍禮義之謂

也。(王制篇)

この論法が荀子の禮の起源に關する論にも共通している。そして人間社會の鬭爭の原因として、人間の消費欲が人間社會の生産量を上まわることをあげており、この矛盾を解消するために禮が生じたと言つてゐる。

禮起於何也。曰、人生而有欲。欲而不得、則不能無求、求而無度量分界、則不能不爭。爭則亂、亂則窮。先王惡其亂也。故制禮義以分之、以養人之欲、給人之求、使欲必不窮乎物、物必不屈於欲、兩者相持而長。是禮之所起也。(禮論篇)

この言説は、禮が先王の制作に成るといふ、いわゆる先王制作説と同時に、荀子書の他の篇に見えているように、人間は生來皆鬭爭心を有し、無制限の欲望を有するという荀子の人間觀を示したものである。荀子は、その思想において、大きな位置を占める禮の存在意義を己れの人間觀を基本に説いている。

「性惡説」について

荀子の性論の終結は荀子書の性惡篇にあると言えよう。そこには、他の篇に見られぬ附加された部分がある。ただし他の篇に見られる主旨がそこにも一貫している。従つて、このいわゆる性惡説が、孟子に對する批判を通じてのみ形成されたのではない、思想家荀子の側よりする自律的面が看取される。

性惡篇の冒頭の文章と榮辱篇の文章を比較してみよう(双方それぞれ、必要な文の上に便宜上番號をつけてある)。

○人之性惡、其善者僞也。

○生而有好利焉。順是故爭奪生、而辭讓亡焉。生而有疾惡焉。順是、故殘賊生、而忠信亡焉。生而有耳目之欲、有好聲色焉。順是、故淫亂生、而禮義文理亡焉。然則從人之性、順人之情、必出於父奪、合犯分亂理、而歸於暴。

○故必將有師法之化、禮義之道、然後出於辭讓、合文理、而歸於治。

用此觀之、然則人之性惡明、其善者僞也。(性惡篇)

榮辱篇の文章といつてもその中の一部であるが、篇中の主旨に沿つたものを擧げてみた。

①人之生固小人、無師無法則唯利之見耳。

②人之生固小人、又以遇亂世得亂俗、是以小重小也、以亂得亂也。

③君子非得執以臨之、則無由得開內焉。（榮辱篇）

この兩者を比較してみると、同じ番號の部分は、それぞれ内容上、全く等質なことがわかる。ただ、性惡篇の文章においては、人間の生來の小人の性格を『性惡』と言ひ、師法に當るものを、『偽』と言ひ換えている點が異つてだけである。

『性』とは、人間生來の状態、生來の機能を指している。

散名之在人者、生之所以然者、謂之性。性之和所生、精合感應、不事而自然、謂之性。（正名篇）

また、『偽』とは人間の思慮と、それにもとづく人間の努力、修養を指している。

性之好惡喜怒哀樂、謂之情。情然而心爲之擇、謂之慮。心慮而能爲之動、謂之偽。慮積焉、能習焉、而後成、謂之偽。

（正名篇）

荀子は、人間の生來の状態、機能として先ずあらゆる精神機能の中で、第一に人間の感情をとりあげている。ただし、一方、人間には感情を制御してゆく思慮の力（心の機能）の備わつてゐることを論ずる。天論篇において『天情』、『天官』に對し、これら生來の感情、感官を治めるものとして、『天君』（心）があげられてゐるのもこのことと合致する考え方である。

天職既立、天功既成、形具而神生、好惡喜怒哀樂感焉、夫是之天情。鼻口形能各有接而不相能也、夫是之天官。心居中虛、以治五官、夫是之天君。（天論篇）

これら、『性』、『偽』の定義も念頭において考えてみるのに、結局、荀子の性論は、人間の生來の感情を惡と考え、こ

れを、人間が生來潜在的にあわせ持つている思慮能力を發揮することによつて、後天的に人間の上に善を實現しようとするのがその本旨であると言つてよいと思う。

さらに、個々の人間心理をはなれ、社會全體の中における人間のあり方に即してみれば、教化、教育の重要性を説いていると言える。

今人之性惡、必將待師法、然後正。得禮義然後治。今人無師法、則僞險而不正。無禮義、則悖亂而不治。(性惡篇)

人間を生來の欲望の無限の發現からくるぶつかりあい、混亂より、教化された形、善なる状態を達成せしめようとする方向は、結局荀子が當時の社會において、人間の規範としての禮を重要視していたことを示すものである。荀子においては、いわば先驗的にその學問を特徴づけている感の『禮』の必要性を、當時の社會から得た人間觀をもとに、強調した、と逆に考え得る可能性もでてくるのである。禮の起源に關する論が、共通して性惡篇に見えるのも、性論、禮論のかかわりを示していて面白い。

「古者聖王以人之性惡、以爲偏險而不正、悖亂而不治。是以爲之起禮義、制法度、以矯飾人之情性而正之、以擾化人之情性而導之也。」(性惡篇)

荀子の禮論にしても、性論にしても、そこには、明確に荀子の人間觀が基調にあることが、うかがわれた。ただ、性論についていうなら、『性』、『僞』の術語は他の思想家の論を経過したのちに生じた新しい面であることは明白である。『性』については特に『性惡』という考え方は孟子の思想に觸發されて生じたものである。孟子が人間が學ぶということを、人間の生來が善であることの證據であるとするのに對し、荀子は人間の先天的なものを學問の對象とすることは不可能であるとし、聖人の制作した禮こそが、學問の對象になりうると論じて、善は後天的に獲得されたものである、と説いている。

孟子曰、人之學者、其性善。曰、是不然、是不及知人之性、而不察乎人之性僞之分者也。凡性者、天之就也、不可學、

不可事。禮義者、聖人之所生也、人之所學而能、所事成者也。（性惡篇）

孟子にあつては、その四端の説に見られるように、日常の人間の行爲の中に善（仁、義、禮、智）の端緒が存在するという考え方であり、日常性の中に人間の善なる資質の一端を發見できるという主張がその性論の基調にある。荀子にあつては、日常の人間の行爲は如何にその目に映じたかといへば、それは戰國期の人間の鬪争のすがたであつたと考えられる。そこから人間觀を組み立てていつたのが荀子であつてみれば、二人の思想家は當初からその出發點において開きがあつたのである。ただし、この差異は思想家の性格の相違に歸してしまふことで片づけることはできないと思う。荀子の生きた時代の困難な狀況が、その人間觀に強く反映しているのである。『史記』の孟子荀卿列傳は荀子の思想が、當時の時代狀況を憎惡して、そこで儒、墨、道の思想の興廢を推究して成つたと述べている。荀子が時代の現實を直視して、そこに儒家として特異の學説を打ち立てた事情が了解される。

荀卿嫉濁世之政、亡國亂君相屬、不遂大道而營於巫祝、信祲祥、鄙儒小拘、如莊周等、又滑稽亂俗。於是推儒墨道德之行事興壞、序列著數萬言而卒。（孟子荀卿列傳第十四）

『偽』の考え方については、私は道家の思想を経たことを考えなくてはならないと思う。（このことについては別の機會に述べたい。）荀子の思想の特異の相は、その思想が儒家以外の諸思想の影響を十分に反映しているからであらう。時代の思想を鳥瞰することが、思想家の責務であるとするなら、荀子はこの點において條件を十分に満足する思想家である。その思想は一見して雑家的であるが、そこには一貫するものがある。性論にしても、各篇に散見する論説には、下に強固な人間觀のあることを知ることができるのである。

結 語

以上要するに、荀子の性論は、思想家自身のその時代における人間觀を下地として、加えて、宋子、孟子等の思想を批判してゆく過程で生じた論説であると考える。

思想家の人を驚かす説に接したとき、そこには、その思想家自身の深刻な人間観、時代観が反映され、その人間的な観察が基調になっていることを考慮することが大切であると思う。戦國思想家は、近代の心理學者のように、あくまでも、対象の人間自體を、客體化し、冷静にそれへのかかわりを回避するという方向でないように思われるからである。

(大學院博士課程)